

明遍と蓮華谷聖の浄土教

伊藤 茂樹

〔抄録〕

法然と同時代に生きた僧として明遍がいる。明遍は南都の学僧であったが、光明山寺また高野山に通世し、やがて蓮華谷聖の祖とされる。法然と明遍は、散心問答という念仏法語があり、双方での交渉が確認される。しかし、『今物語』にみえる説話や、法語類を丹念にみると、法然系の浄土教と一致しない側面が多い。一方で重源との関係は、明遍が空阿弥陀仏という阿弥陀仏号をもつことから、その関係は浅くない。高野聖や光明山寺系の聖の活動や思想的な側面は、祈祷念仏という要素は含みつつも、

臨終に執着を起こさず正念にして来迎に預かるという平安浄土教。すなわち『往生要集』を規範とした価値観にあった。唱導、勧進で活躍する浄土聖の活動は『往生要集』を理想としたものである。本稿ではそのような聖の活動を分析しつつ、明遍と蓮華谷聖の活動を解明することに主眼をおいている。

キーワード 明遍、浄土聖、『往生要集』、勧進、臨終行儀

はじめに

平安期以降、高野山には様々な聖が存在する。そのような高野聖の存在は、民衆に仏教を伝える役割を担う仏教史にとって重要な存在であったが、鎌倉期の明遍は、後世「高野聖の祖」とされるように、特別な存在として注目される。明遍は、著作こそ現存しないが、その活

動が法然伝や諸史料に散見され、研究が重ねられてきた。^①そのため、必然的に法然系の浄土教徒としての立場が強調されるが、その一方で、明遍は「空阿弥陀仏」という阿弥陀仏号を持ち、重源周辺の聖としての立場は等閑視に出来ない。^②法然・重源とともに、源平争乱期を活躍した明遍は、以後の鎌倉期以降の浄土聖の動向や思想的特質を探る上で極めて重要であろう。本稿では、明遍の浄土教思想、また蓮華谷聖

の特質を解明したい。

第一章 研究史と問題の所在

さて、明遍の研究は、多くはないが、それなりの積み重ねがある。その生涯や教学については、宗学者や歴史学の分野から研究が提出されている。^③ 明遍研究の嚆矢といえるのが、名畑應順氏の研究であろう。名畑氏は、明遍の行実、思想を現存する史料を丹念に分析して、法然伝にみる明遍像から脱却した明遍像を打ち出している。一方で、伊藤唯真氏は、『法然上人行状絵図』『明義進集』の明遍伝を読み込み、光明山寺入山や高野山遁世の年を特定し、明遍の立場を分析している。また明遍は、安部文殊菩薩像、東大寺僧形八幡神像等の造像にも関与することから、仏像研究にも明遍がみえている。例えば青木淳氏は、結縁交名を題材として、明遍の交流関係について考察する研究がみえる。一方で、明遍遺品とされる蓮華三昧院の阿弥陀如来画図を題材に、濱田隆氏、大西磨希子氏は、図像からみえる浄土教思想を分析し、明遍が南都浄土教の系譜に位置することを指摘された。明遍研究は、著作が現存せずとも、遺品や美術関係の史料をもとに、その本質に迫ろうとする研究がある。それらは思想や歴史研究にも摂取されなければならないであろう。

明遍の行実、残される史料が法然伝を中心としているためか、やはり法然浄土教との関連からみる研究が多い。浄土聖としての明遍は、法然との交流以降、一切の顕密行を捨てて法然の弟子となったという

記述もみえるが、研究の論点として、その浄土教思想が法然流の専修念仏か、顕密仏教にみえる念仏にあるか、という二つの見解がみられる。本稿での立場は、結論からいえば後者であるが、確かに法然との交渉により専修念仏に傾倒した側面も見えている。とすれば、明遍の浄土教信仰を探るにあたって、その根元となる立場をあぶり出していく必要がある。明遍の研究を挙げてみれば、多くにあげられるが、先の課題にあわせてみれば、名畑應順、關恒明氏が最後まで三論系浄土教の立場を脱しきれない明遍を支持しているが、その一方で、大谷旭雄氏は、『和語灯録』にみえる「散心問答」を題材として、法然との専修念仏の出会い以降、三論系願生者として初めて善導の義を理解し、のちには三論的な面を脱皮して元祖義に近い教示にいたるという思想的変移を示し、無観称名の行者となったことを指摘する。大谷説の特色は、明遍法語にみえる法然義との関連を、法然との出会いから、高山通世、また臨終に至るまでの思想的変移のなかでとらえ、法然義への転換を果たした、とする内容であった。このような大谷説の見解をもとに、^④ 那須一雄、西村慶哉氏は、明遍の立場は、一貫して三論系を脱却した法然系の念仏にあるとしている。私見では、双方の近似性は善導念仏の受容から理解出来るが、明遍には「選択義」の受容はないと考え、明遍と法然の一致には異を覚える。では次章より、明遍の念仏観について具体的に考察していきたい。

第二章 明遍の祈祷念仏

(一) 清浄・不浄の念仏―散心念仏の受容

散心念仏⁵を通じて法語は、明遍が高野山から善光寺への参詣途上で、法然の庵室（もしくは四天王寺、小松殿）に立ち寄り、法然に直接問いただしたことが伝記類に見えている⁶。ここでは『和語灯録』所収の法語を引用してみよう。

明遍問たてまつりての給わく、「末代悪世の我等、かやうなる罪濁の凡夫、いかにしてか生死を離れ候べき」。

上人答ての給はく、「南無阿弥陀仏と申して極樂を期するばかりこそ、し得つべき事と存じて候へ」。

僧都のいはく「それはかたのやうにさ候べきかと存じて候。それにとりて決定をせん料に申つるに候。それに念仏は申候へども心の散るをばいかがし候べき」。

上人答ていはく「それは源空も力及び候はず」。

僧都のいはく「さてそれをばいかがし候べき」。

上人のいはく「散れども名を称すれば仏願力に乗じて往生すべしとこそ心得て候へ。ただ詮ずるところおほらかに念仏を申候が第一の事にて候也」。

僧都のいはく「かう候、かう候。これ承りにまいりつる候」と。

これより前後にはいささかも詞なくて出でられにけり。

上人又僧都退出の後、当座の聖たちにかたりての給わく「欲界散地に生まれたる者はみな散心あり。譬えば人界の生を受けたる者

の目鼻のあるが如し。散心を捨てて往生せんといはん事、その理しかるべからず。散心ながら念仏申す者が往生すればこそめでたき本願にてはあれ。この僧都の念仏申せども心の散るをばいかがすべきと不審せられつるこそいわれず覚ゆれ」と。云云

（『昭和新修法然上人全集』へ以下『昭法全』と略す、六九二頁）
末代濁世の我々が、以下にして、生死を離れるべきかと法然に問い、法然は「南無阿弥陀仏と唱えることによつて往生を期するのである」と、型通りの答えで返した。明遍は、続けて、「念仏を唱えれば、心が散らした状況になることはいかがであらうか？」と問いたですと、法然は「そればかりはどうしようもない。心は散れども、仏の願力に乗じて数多く念仏することが第一のことである」と答えた。その答えに、明遍は納得したというのである。ここでのやり取りは、双方の念仏観が合致しているかの印象を与えるが、法然は明遍が去った後、傍にいた聖に「明遍が念仏に疑いを持つ事は無理ない」、と語つた法然の言葉には、双方の念仏観の相違を感じずにはいられない。

散心念仏についての法然の解釈は、『念仏往生要義鈔』に興味深い記述がみえる。

問て云はく、心の澄む時の念仏と妄心の中の念仏とその勝劣いかむ。

答て云はく、その功德等しくしてあへて差別なし。

疑て云はく、この条なを不審なり。その故は心の澄む時の念仏は余念もなく、一向極樂世界の事のみ思はれ、弥陀の本願のみ案ぜらるゝが故に、雑ふるものなければ清浄の念仏なり。心の散乱す

る時は三業不調にして口には名号をとへ、手には念珠をまはすばかりにてはこれ不浄の念仏也。いかでか等しかるべき。

答へて云はく、この疑をなすはいまだ本願の故を知らざるなり。阿弥陀仏は悪業の衆生を救はんために生死の大海に弘誓の船を浮かべ給へる也。たとへば船に重き石、軽き麻殻を一つ船に入れて向いの岸にとゞくがごとし。本願の殊勝なる事はいかなる衆生もただ名号を称ふる外は別の事なき也。

（『念仏往生要義抄』『昭法全』六八五頁）

質問者は法然に対して、身口意の三業があわず口に名号を唱えて数珠を回すだけである不浄念仏と、心に余念なく澄み切った清浄の念仏のどちらが勝れているかと質問した。法然はその功德は等しいものであつて、何ら差別されるものでないと答えた。

ここには不浄・清浄念仏の何たるかが示されている。すなわち、心を澄まし、身と口と意の三業が一致した状態でひたすら純粹に浄土を願うのが清浄の念仏であり、三業不一致のまま煩惱によりて執着を起こし散乱した状態で数珠を回し唱えるのが不浄の念仏ということになる。

法然は、本願念仏のもとでは、いかなる人も平等であり、まさに悪業の衆生を救うことにこそ価値があると表明している。一方で質問者が抱いた疑問は、清浄・不浄の念仏は、観察（清浄念仏）こそが勝れているという『往生要集』的な念仏からの質疑となろう。ところで、持阿良心の『選択伝弘決疑鈔見聞』には、ここにまつわる興味深い記述がみえている。

上根人念々相続^ニ末^ニ必^シ可^レ用^ニ数珠^ヲ是^ヲ以^テ智覚禪師^ハ以^テ出入息^ヲ為^シ念
仏^ノ数^ト上品往生^ス其中根用^ニ円形数珠^ヲ具取^ニ念珠数^ヲ成^シ二万等^ヲ可^レ生
浄土^ニ其下根人雖^モ如^シ說^ノ欲^レ取^ニ念数^ヲ心馳^テ六塵^ニ不^レ能^レ如^シ說^ノ還成^ニ
退転^ニ故拍^ニ数珠^ヲ為^シ指南^ト而相^ニ統念^ニ念仏^ヲ（『浄全』七、七九八頁）

念仏相続に対して数珠は必要かという議論に対して、智覚禪師は上品の機根のため出入りの息をもつて念仏の数をかぞえたため数珠は不要であるとし、下品の機根にあたつては、心が六塵にとらわれ退転をなすことから念珠を必要とする。念珠をもち散心で念仏を唱えることを下機とするのは、江戸時代の『利剣名号折伏鈔』にもみえている。

早繰百万遍に就て数珠は百千回すといへども念仏の数は二万三万にて止め、是を百万遍なりと云て回向せば空言を以て佛を欺く罪とならんかと云に、数珠は是下根を引誘するの具なり、信心にて手に持ち身に触るゝだも其益あり、況や信持念仏せば百万に満ずとも其利益空しからんや

（『広義瑞決集・利剣名号折伏鈔』三師講説発刊所、一九八頁）

として、念仏を称える際の数珠の役割を下機を誘引する道具とするのである。持阿良心や『利剣名号折伏鈔』、そして『念仏往生要義抄』の質問者の意図は同じであろう。不浄・清浄の念仏の優劣は、本質的には人間の機根にまつわることが理解されるのである。

『念仏往生要義抄』には、本願念仏は心を澄ませることもなく、不浄を浄めることもなく、ただ一筋に念仏を唱えば臨終の来迎がある、と説いており、往生者も有智無智、在家出家、持戒破戒、善悪を選ばない平等な立場に立っている。法然は『往生要集』以降の天台念仏に

もつづいた浄土教でない、新しい価値観の浄土教にある。

さて、散乱した心のまま唱える散心念仏とは、凡夫が称名念仏を唱えて往生するという善導の本願念仏に他ならない。⁽⁸⁾ 本願念仏は、法然だけでなく明遍おいても受容される。次に、両者の念仏の相違を観察念仏という立場から検討してみたい。

(二) 明遍と『往生要集』

かつて拙稿で示したが、法然と明遍には教義的に明らかな五つの相違がある。⁽⁹⁾ 特に、観察念仏の扱いには法然・明遍で、明白な違いが存在する。それは散心念仏を、観察念仏に適わない行者の二次的な行とするか、あるいは観察行を否定した上で往生行を称名行に一元化するか、という『往生要集』の念仏観の受容の如何にあった。

法然は観察念仏に対しては一貫して否定的な立場をとる。鎮西から京都へ来た修行者が、法然の庵に参じ、法然の弟子に「称名の時、仏の相好にかけける事はいかがでしょうか」と聞いたが、法然はそのことを漏れ聞き、

鎮西より上洛せる修行者、上人の庵室に参じて、いまだ見参に入らざる先に、御弟子に対して、「称名の時、仏の相好に心をかくることは、いかが候べき」と、尋ね申ければ、「目出度くこそ侍らめ」と申しけるを、上人道場にて聞き給けるが、あかり障子を明け給て、源空はしからず。ただ「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚、彼仏今現、在世成仏、当知本誓、重願不虛、衆生称念、必得往生」と思ふばかりなり。我等

が分にて、いかに観ずとも、さらに如説の観にあらず。ただ深く本願を憑みて、口に名号を唱ふるのみ。仮令ならざる行なりとぞ、仰せられける。

(『法然上人行状絵図』二三、『法然上人伝全集』へ以下『法伝全』と略す 一四四頁)

として、自己の分相應に随つて観察しても経説のように出来るものでないので、称名念仏の一行に帰するように説いている。法然は、観察念仏に対しては、

近來の行人、観法をなす事なかれ。仏像を觀ずとも、運慶・康慶が造りたる仏ほどだにも、觀じ現すべからず。極樂の莊嚴を觀ずとも、桜・梅・桃・李の華菓ほど、觀じ現さん事かたかるべし。

(『法然上人行状絵図』二二、『法伝全』一四四頁)

とみえるように、明確に否定した立場を持つている。入滅二日前の「一枚起請文」において「觀念の念にもあらず」と自身の立場を表明するように、生涯において一貫した姿勢でもあった。

一方、明遍は鎮西の行者からの質問で次の様に答えた事が記される。
鎮西、本光房奉問、明遍云、心若散漫、其時、称名非善、閑心後、可唱也。申候如何。可用意候、覽明遍答云、其上機ニテゾ候、覽如空阿弥陀仏、下機、心ヲ静ムル事ハ何難、叶念珠緒ツヨクシテ不レ論乱不亂、クリ居コソ候エ、心ヲ静ト思フハ堅固、念仏申サン者ニテソ候ハンズラン (『決答授手印疑問鈔』下、『浄全』一〇、四九頁)

心を調えて称える念仏こそが最上の機根と説いている。ここには、上機には観察念仏、下機には称名念仏という念仏観が見えている。明遍

の立場は、

蓮華谷云立^{ルハ}三昧名^ヲ約^ス其本意^ニ法華三昧理趣三昧等皆以如^シ此念
仏一行通^ス於定散^ニ於^ニ中定心^ヲ以^テ最勝^{ナルヲ}故且從^テ本意^ニ通立^{ント}念仏三
昧名^ヲ（『観経疏伝通記』「玄義分」四、『浄全』二、一五六頁）

とするように、やはり、定心を最勝としている。観察行を廃捨し、称
名念仏に一元化する法然の念仏と明遍の念仏には明らかな相違がみえ
ている。『長西録』には、明遍撰述の著作が、

往生論五念門略作法 一卷 蓮華谷

同論臨終五念門行儀 一卷

往生論五念門略鈔 一卷

往生行儀 一卷

（『大日本仏教全書』へ以下「日仏全」と略す）一、三四四

というように、五念門の著作が大半を占めており、観察にその比重が
あつたことが示唆される。また大西磨希子氏は、明遍遺品とされる蓮
華三昧院の阿弥陀三尊像は、二十願に基づいて浄土に往生した際に目
にする光景をあらわしたものであると指摘されたが、そもそも二十願
の願意は「聞我名号係念我国植諸徳本」として、我が国に想いを懸け
るという観察念仏に意義があつた。明遍は法然と異なり、二十願を重
視した。観察を第一義において、法然の『三昧発得記』を秘蔵してい
たのである。明遍は、『往生要集』また『往生拾因』を重視する立場
にあつた。法然・明遍の本質的な相違は、『往生要集』流の念仏の受
容が一つの論点となる。明遍の法然念仏の受容は、換骨奪胎された念
仏にあつた。

このような明遍の念仏を探る上で、興味深い史料が現存する。貞応
三年（一二二一）正月十五日に高野山五坊寂靜院で始修された『二十
五三昧式』である。本書は、松永有見氏が紹介され、事由の一段に
「今勒此起請文將置寂靜院」、「貞応三年正月十五日修始此行業」とあ
り、寂靜院で始修された二十五三昧の講式であることがわかる。寂靜
院は、源頼朝三男の鎌倉法印貞暁が貞応二年（一二二〇）に開創した
寺院であるが、ここでは不断念仏と四季陀羅尼講が修され、実朝追福
のために阿弥陀堂が建設されている浄土信仰の寺院であつた。ここ
にみる『二十五三昧式』は、貞暁が一心院谷で始修した二十五三昧にま
つわる講式書である。

さて、松永氏は明遍と貞暁の関係を指摘されるが、『法然上人行状
繪図』には、

僧都ひとへに上人の勸化を仰信し、ふた心なかりければ、上人
の滅後には、かの遺骨を一期のあひだ頸にかけて、のちには高野
の大將法印貞暁相伝せられけり。

（『法然上人行状繪図』一六、『法伝全』七九頁）

として、明遍が離さず付けた法然舍利の相伝をうけている記述がみえ
る。貞暁が法然信仰を明遍から受け継ぐことは興味深い。舍利の相伝
は、双方の関係性においても重要な意味をもつものである。¹³しかし、
念仏信仰としての本質がいかなるものであるかは、『二十五三昧式』
の内容から理解される。そもそも二十五三昧は『往生要集』の実践に
あり、観察を重視する五念門にその比重がある。寂靜院「二十五三昧
式」開白は、

念仏開白尅一衆同心願文云

一結衆等白仏言。經云世皆不牢固如水沫泡焰汝等应当疾生厭離心云云

仏子等東馳西走惡業積山嶽。朝戲暮笑善根無詣塵。於是閻浮之身土不厭而欲去。阿鼻之依正不求而欲來。可悲可嘆。欲何爲乎仍今老少一心纔廻滅罪生善之計。上下合力同結往生極樂之緣。則奉書寫阿弥陀經廿七卷。各自唱其題名也。件經二卷爲仏子等諸有恩者并諸結縁者及一切衆生往生極樂皆成仏道也。廿五卷爲仏子等諸命終決定共生極樂也。始自今月十五日一夜不斷。欲修念仏三昧。今於仏前發大願云。願我等臨命終時。百日以前知命期。諸縁具足。身心安樂。念弥陀如来及十方三宝。晝夜精進、終不疲厭。由如是功德力故。弥陀如来。釈迦。薬師。普賢。文殊。觀音。勢至。一切三宝。隨逐守護不相捨離。於一切時。引導其前。最後刹那聖衆圍繞。即得往生極樂世界。到已不久見仏聞法。即時憶念今日結縁。如本誓願得円足。三宝願界願垂証明敬白。

貞応三年正月十五日¹⁵

として、『阿弥陀經』を書写し題名を唱える作善行を奨励し、老若男女問わず上下合力のもとに結縁するという融通念仏の形態を持っていた。そして、阿弥陀、釈迦、薬師、普賢、文殊、觀音、勢至、一切三宝に守護される、という弥陀一仏に限らない諸仏の信仰にあった。貞暁が始めた二十五三昧が、法然の念仏と相違することが示唆されよう。貞暁の浄土教思想は、あくまでも『往生要集』にその本質があつたのである。明遍と貞暁の念仏が、いまだ『往生要集』的な念仏の範疇に

ある事は、ここに如実に示されるのである。¹⁶

第三章 『今物語』にみる明遍の祈祷念仏

以上のように、法然と明遍の念仏觀の相違を見てきたが、明遍の念仏には真言僧としての呪術的な側面が存在した。藤原信実の『今物語』¹⁷には、そのような明遍の側面を示した説話がみられる。

鎌倉武士入道して高野山の蓮華谷にをこなふ有り。此者がぬる所にて夜な／＼女と物語をしける音のしければ、具したりける弟子ども大方心えがたくてびんぎの有けるに、或弟子此入道に尋たりければ、さることあり。吾女の鎌倉に有しが、夜な／＼是へ来るなり。それに何事もいひあはせ、又古里の事の覚束なさも語り、世間の事もはからひなどして有也といひければ、弟子いふばかりなくふしぎに覚えて、ふしぎの余りに空阿弥陀仏に有のままに申ければ、空阿弥陀仏うち案じて、さることもおほく有。此女のいたく恋しくおもふによりてたましゐなどのかよふにこそ、此定ならば臨終の妨にも成なんず。急ぎ祈るべきぞとて祈られけり。

或時に念仏にて祈て見むとて、蓮華谷のひじり三四十人計めぐりあて、此入道の中にすへて念仏をせめふせて申たるに、入道おなじく申けるが、空阿弥陀仏の秘藏の本尊の帳に入たるがおはしましける、そのかたをつく／＼とまもりて、おそろしげに思ひて、わな／＼とふるひければ、空阿弥陀仏よりてなどおそろしげにはおもひたるぞとへば、其御本尊の御前にかの女房がまうできて、

我を世に恨めしげに見て候が、などやらんあまりにおそろしくと申しければ、其時空阿弥陀仏、「門々不同八万四。為滅無明果業因。利剣即是弥陀号。一声称念佛皆除」とたかく誦せられたりければ、この女のかほの中より二にわれて、ちるやうに見えてうせにけり。是をば人はみず。たゞ入道ばかり見て、いとゞおそろしくて、つん／＼とかみへおどりたるが、其後はもとの心になりてをこなひけり。念仏のちからのたふとき事、いとゞ人々たふとびあひけり。ほんたいの女はつや／＼さることなくて、もとのやうに鎌倉に有けりとぞ聞えし。天魔のしわざか、又めの恋しとおもひけるがゆへにか、いとふしきなり。

（『群書類従』二七、四六六頁）

ここにみる内容は、出家して入道となった鎌倉武士が、夜な夜な女と話している声を聞いて不審に思った明遍の弟子が、この入道に説いただと、入道は「自身の妻が毎夜、枕元に現れ、故郷のことや財産について語りあっている」と話した。そのことを明遍に伝えると、明遍は「そのような執着が臨終の妨げになつてはいけない」として蓮華谷聖、三、四十人ほどでこの霊を退治する責め念仏を行い、最後に明遍は自身の秘蔵仏の前に現れた女に対し、『般舟讃』の「門々不同八万四。為滅無明果業因。利剣即是弥陀号。一声称念佛皆除」（『浄全』四、五三一頁）を高声に称えると、顔が真っ二つに割れ、その生霊を退散させたという。

ここで重要なことは、生霊の退散に、責め念仏を行い、『般舟讃』の利剣名号の一文を叫ぶ事は、そもそも密教的な行法にあることであ

ろう。明遍が『般舟讃』の「門々不同八万四」という利剣名号の頌文を唱えたことは、『念仏得益験記』には、異なつたかたちで伝わっている。

足利太郎入道理阿、蓮華谷高野住ス俄物狂也 修験僧等祈此無力、爰同行等集テ同音念仏ス、門々不同八万四ノ文誦ス、此時理阿大叫テ、我聞此文五体如切破止止子、死返ラムトテ本心地ニ成ヌ、利剣即是ノ剣実目出度カナヤ¹⁹

として、入道理阿は物狂いとなるが、修験僧による祈祷では力無く効験が無かつたが、蓮華谷の同行が集まつて同音念仏と「門々不同」の文を読むと五体が切り裂かれたように死に返ると、またもこのように戻つたという。内容の大筋は『今物語』と同じであるが、修験僧の祈りによつて効かないものが、蓮華谷聖の同音念仏と利剣名号の頌文を唱えることによつて、効果があつたということは、やはり、念仏の中に密教的な効験を期待してのものであつたといえよう。蓮華谷聖の責め念仏と「利剣名号」の文を誦すことは、その内実は密教的な効験を期待したものであつた。

さて、『今物語』の挿話の真意には、故郷や妻にたいする執着、すなわち三愛による「往生の障り」また「臨終の妨げ」が、生霊として見えてくることに留意しなければいけない。

顕密仏教にみえる臨終観は、従来、『往生要集』の如く、行者の自力作善により正念に至らしめるといふ価値観が重視される。慶慈保胤の『二十五三昧起請』には、「臨終正念此非小縁」唯依尋常之積功遂至其時而能念我等」（『恵心僧都全集』一、三五五頁）として、

尋常の功德が積もる事により、臨終正念が得られることを説いている。しかし、一方では、自己の執着により天魔を呼び寄せ、正念に到る事が出来ないということもあった。

家族や故郷、また自己の財物を「臨終の妨げ」とし、往生から漏れるという説話は中世に頻出している。^②『発心集』巻一の「多武峰僧賀上人遁世往生事」には、

此聖人命終ワラントシケル時、先基盤ヲ取寄テ、独基ヲ打。次ニ障泥ヲ乞テ是ヲカツキテ小蝶ト云舞ノマネヲス。弟子共アヤシムテ問ケレバ、イトケナカリシ時、此二事ヲ人ニイサメラレテ、思ナカラ空クヤミニシガ心ニカカリタレバ、若生死ノ執トナル事モソ有ト思テトコソ云レケレ。く中略く此人ノフルマイ世ノ末ニハ物クルヒトモ云ツベケレドモ、境界離レンタメノ思バカリナレバ、其二付テモ有カタキタメシニ云置ケリ

（『日仏全』一四七、一六七頁）

とあるが、増賀は臨終に近くなり、突然碁を打ち、小蝶という舞のまねをしているところを見て、不審に思った弟子が聞くと、若い時分にやりたかった事をやらなかった悔いが、執着となることを恐れて、これらの事をやったのだという。『発心集』の作者は、この人物の振る舞いは物狂いといえるが、境界を離れるための思いであれば、それは有り難いことであるとしている。往生の妨げに執着を取り除くことは、高僧といえども必死な様相であり、長明も執着を除く努力には讃歎している。増賀ほどの人物がこうであつては、当該期の人間にとって、来迎往生の妨げになる執着を少しでも取り除くことは、切実であつた

ことが見てとれよう。中世の説話には、このような話が頻出するが、その原因は「三種の愛心をこり候ぬれば、魔縁たよりをえて、正念をうしなひ候」（『往生浄土用心』『昭法全』五六三頁）というように、臨終時に三愛を起こし、天魔をたよりとして正念を失い往生せず、ということに根拠があつた。三愛については、『横川首楞嚴三昧院二十五三昧起請』にも「可成三愛不起之謀」（『恵心僧都全集』一、三四六頁）として三愛には慎重な扱いをみせているが、『往生要集』第六別時門「勸念十事」には、

八、彼白毫相若干光明常照十方世界念仏衆生攝取不捨當知大悲光明決定來照如華嚴偈云又放光明名見仏彼光覺悟命終者念仏三昧必見仏命終之後生仏前故今応作是念願弥陀仏放清浄光遙照我心覺悟我心轉境界自体当生三種愛令得念仏三昧成就往生極樂（『恵心僧都全集』一、一七七頁）

として、阿弥陀仏の白毫から放たれる清浄光の働きにより消除するところが説かれている。ここにみえるのは、「今応作是念」というように、行者の観念により、白毫から放たれる清浄光で三愛が消除されるというもので、行者の自力を強調したものである。^②

臨終時に魔道を妨げる行法には、院政期の覚鑊と実範には興味深いものがみえる。

覚鑊の『一期大要秘密集』八の「決定往生用心門」には、臨終行儀のあり方が示される。

八、決定往生用心門

此用心尤大要。極惡人得往生。

是則最後臨終用心。召ニ知識五人ニ猶能可レ約ニ束事。若有ニ別願、好端坐者、可レ任意樂。唯如来既頭北面西、入ニ於涅槃。積種軌儀良可レ仰レ之。我臥ニ頭北面西、如鹿屈臥、左膝少緩。懸ニ眼於本尊ニ合掌取ニ五色。若結ニ本尊印、真言念仏三密不レ懈、是則決定往生相狀。若住ニ此威儀、一切勿ニ呵責。中間示ニ杜哥、心有ニ散乱ノ歟。知識人、人不レ鳴静居。知識用人之外、不可入同室、就中食酒肉五辛、人早可レ出之。我唱ニ若念仏若本尊、真言。細声可レ付誦令ニ勸所ニ思忘。如レ入ニ禪定ニ願、遂ニ往生。一人知識者、此一人必可用有智道心。病者依ニ病者面少南、近坐於此一人、応作能印接觀音想。懸ニ眼於病者之面門印相、住ニ慈悲心、以可ニ將護。発能引心、同音念仏。若病者音乙、知識音甲。矣。誦經物等、兼日儲置、知識臨終時示。一人知識者、可用久修練行之人。依ニ病者、東少北、頭當ニ去ニ三尺許ニ可ニ住止。懸ニ眼於病者迹枕左右、折ニ念不動尊、可レ滿ニ慈救呪。避ニ天魔外道之障礙、臨終正念安ニ住、其心、除ニ惡鬼邪神之留難、往ニ生極樂、令レ成ニ彼願。一人知識者、在病者北方。若無所依、在便宜所。鳴レ金之時、微音高声随ニ病者心。二人知識、随レ便居止、可レ待ニ要事。若時合殺、四人同音。此則求ニ五智菩提ニ臨終軌儀ニ焉。

（『興教大師全集』一五六頁）

ここには、臨終においては五人の知識を召して臨終の行儀に望むのであるが、五人の善知識の行動は興味深い。

病者は、本尊印を結び真言念仏し、三密を怠ることがなく決定往生の相をえる。念仏し、本尊の真言を唱え、声を細め誦して、禪定に入るが如く往生を願うとする。

一人の知識は病者の西、少し南により、眼を病者の面門印相に懸け

て、慈悲心に住し、能引の心を起こすよう同音念仏する。一人の知識は、眼を病者の迹枕の左右に懸けて、不動尊を祈念し慈救呪を満たし、天魔外道の障礙を避けて臨終正念にせしめ、その心を安住にして、極樂往生に導く。一人の知識は病者の北方にあつて、鐘を鳴らし、微音高声に病者の心に随う。二人の知識は、便に随つて、居止して要事を待つように指示している。合殺の時は四人同音に唱えるという。

『一期大要秘密集』の行儀は、基本的に『往生要集』を踏襲しているが、独自の真言念仏もみえている。陀羅尼や本尊印を結ぶことは勿論であるが、注目したいのは、一人の善知識が不動尊を祈念し、天魔外道の障礙を避けて臨終正念に導く役割を担うことであろう。天魔の障礙を避けるために不動尊を祈念することは、臨終の最大の障壁を除くためであり、弥陀一仏に限ることのない、強力な密教儀軌にて退散させることは興味深い。

さて、このような覚鑊の臨終行儀のモデルには実範があつた。大谷旭雄氏は、実範の『病中修行記』は密教的な事相的表現におおわれつつも『往生要集』の臨終行儀を素材として觀察門の総相観・雜略観を中心に助念方法等を加えて構成せられ、著しい『往生要集』の影響下に成立されたと指摘されている²⁴。死期を悟つても「須^ラ且^ハ祈^ハ仏法^ハ且^ハ加^ハ医療^ヲ以^ニ安身延寿之方術^ト」（『増補真言宗安心全書』下、七八一頁）というように、医療による延寿を行いつつも、「愛^{スルニ}休命^ニ唯欲^{スレハ}厚^ニ千真乗之結縁^ヲ」（『増補真言宗安心全書』下、七八一頁）として、生への執着を断つ事を進め、阿弥陀の四種曼陀羅の相を念ずべきという密教的な阿弥陀観想を行う。ここで興味深いのは、覚鑊と同じく、

臨終行儀に不動尊の祈念を取り入れることが見えていることである。⁽²⁵⁾

一可^キ殊^ニ念^ニ不動尊^ニ祈^ル臨終^ニ上^ニ事

不動尊者三世十方一切諸仏之祖師四十二地一切菩薩之諸尊也。若^シ纔^ニ憶^ス念^ス是威怒王^ニ能^メ令^メ一切作^ス障難^者皆悉斷壞^セ一切障者不^レ敢^テ親近^ス常當^ニ遠離^ス是修行者所住之處。無^レ有^ニ魔事及諸鬼神等^ニ纔^ニ念^ス尚^ホ爾^ニ何況久憑^ス設有^ニ於^ニ此大聖尊前^ニ歌舞戲笑^シ輕慢^心上^{トナリ}亦^レ不^レ生^ス厭離^ニ戲笑輕慢^ス尚^ホ爾^ニ何況誠心持念^ス為^メ令^メ行人從^ニ初發菩提心^ニ守護增長^シ令^メ生^ニ成^ニ仏果^ニ圓終^ニ不^レ退^セ上^ニ墮^ス在^ニ非道^ニ者即不動明王是也明王守護尚^ホ至^ニ遠^ニ仏果^ニ使者悲願何捨^ニ近^ニ臨終^ニ加^レ之臨終若^シ乱^ハ非道有^リ怖^レ非道既^ニ濟^ニ臨終當^ニ護^ニ今此明王具^ニ大威勢^ニ普能^ニ守^ニ護^ニ一切真言行人^ニ使^メ菩提心^ニ不^レ復^テ動^セ轉^セ令^メ彼所為善業^ニ隨^ニ意^ニ皆成^ス是故大心不退臨終淨業專仰^ニ明王之威勢^ニ耳。抑老身臥^ニ病^ニ不堪^ハ運功^ニ同行之義當^ニ在^ニ斯時^ニ一寺諸人結^テ番持念^ス請住^ニ慈悲^ニ莫^レ憚^ル勸^ニ勞^ニ焉

(『増補真言宗安心全書』下、七八一頁)

往生の障りとなる天魔の撃退に、三世、十方一切の諸仏の祖師であり、四十二地一切菩薩の諸尊であり、密教の尊格である不動尊を祈念する。このことは、院政期の浄土信仰が、弥陀以外の諸仏への信仰や密教行法と共存にあったことを示している。平安期の浄土教は、臨終正念から来迎を期す立場にあつて、三愛により天魔を招き来迎に預からないことを嫌つたため、密教的な修法であろうと、阿弥陀仏以外の行法にあらうと、天魔を妨げるには、効験のある行法を選択した。このことは、逆に言えば平安浄土教そのものが、他仏による行法や密教的な修法には、寛容な姿勢にあつたといえよう。

明遍が『般舟讃』『利剣名号』を高らかに叫び生霊を退散させるのは、やはり不動尊の祈念と同義で、密教的な行法の範疇にあらう。⁽²⁷⁾ 先に見た寂靜院「二十五三昧式」の開白にも、諸仏の加護を期待するところが記されるように、諸仏への信仰は否定されることがない。法相宗湛秀の『臨終行儀注記』には、臨終に釈迦、弥陀、弥勒、薬師、普賢、文殊、地藏、虚空蔵、不空賢索、千手、十一面、不動尊といった諸仏・諸菩薩に守護を憑むと記されている。⁽²⁸⁾ 南都の浄土教は、弥陀一仏に限る救いにはなかつたのである。

このような顕密仏教の臨終観に対して、法然はやはり相対的な立場にあつた。⁽²⁹⁾ 『逆修説法』には、

称讚浄土経^ニ説^ス慈悲加祐^ニ令^メ心不^レ乱^ス。既^ニ捨^ニ命^ニ已^ニ即得^ニ往生^ニ住^ニ不退^ニ転^ニ阿弥陀経^ニ説^ス阿弥陀仏与^ニ諸聖衆^ト現在^ニ其前^ニ是人終時心不^レ顛倒^ス即得^ニ往^ニ生^ニ阿弥陀仏極樂国土^ニ令^メ心不^レ乱^ス与^ニ心不^レ顛倒^ス即令^ニ住^ニ正念^ニ之義也。然者非^ニ臨終正念^ニ故来迎^ニ来迎^ニ故臨終正念^ニ之義明也。

(『昭法全』二三四頁)

とみえるように、臨終に正念を得る往生という立場をとりながらも、阿弥陀仏の来迎により臨終正念に至らしめ往生する、という他力説による臨終正念の立場に立っている。そして、その立場は

仏ノ来迎ハ、臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲ人ノミナワカ臨終正念ニシテ念仏申タルニ、仏ハ迎ヘタマフトノミココロ得テ候バ、仏ノ願ヲ信ゼズ経ノ文ヲ信ゼヌニテ候也。

(『正如房へつかはす御返事』『昭法全』五四五頁)

仏ノ来迎シタマフ事ハ、モトヨリ行者ノ臨終正念ノタメニテ候也。ソレヲココロエヌ人ハ、ミナワガ臨終正念ニテ念仏申タラムオリニ、仏ハムカヘタマフベキトノミココロエテ候ハ、仏ノ願オモ信ゼス、経ノ文オモココロエヌニテ候ナリ。『称讃浄土経』ニハ慈悲ヲモテクワエタスケテ　中略　サレバ仏ノ願ヲ信ゼム人ハ、カネテ臨終ウタガフココロアルベカラズトコソオボヘ候へ。

（『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』昭法全『五二一頁』）
とあり、本願への信と来迎は直結する。ここには、魔を妨げるための不動尊への修法や、弥陀以外の諸仏への加護はなく、阿弥陀仏一仏にあつて、本願念仏への純粋な信が不可欠な要素となつている。ここに決定的な違いがみられるのである。^⑩

『今物語』の説話には、本願念仏を願う側面は全くみられない。そして世俗の執着を厭う厭世観と祈祷的な側面がみえている。つまり蓮華谷聖の念仏は『往生要集』に基づく平安浄土教にあり、念仏そのものが、密教修法と共存する性格にある。このことは『往生要集』と密教修法が、相反する関係になく共存する性格にあることを示唆しているよう。『往生要集』流念仏と法然の専修念仏との隔たりはここに確認される。『往生要集』における臨終行儀は、南都や真言系にまで広く影響をおよぼし、当該期の臨終観において重要な基準であつた。^⑪密教的な要素は排除されるものでなく、諸仏による加護も積極的なものであつた。

法然の専修念仏は、本願念仏に基づいた弥陀の来迎により正念にあつて往生する。自力作善や、祈祷的な要素は一切排除されており、南

都、高野山系の臨終行儀とは、鮮やかな対比を描いている。『今物語』にみえる明遍と蓮華谷聖の念仏は、十八願の本願を強調することなく、密教的な効験を持った念仏にあり、その意味で実範や覚饒に近い。明遍の高野での遁世生活は、

朝には自誓戒舎利講、夕には臨終行儀を修し、惣して六時の同音念仏、日々夜々をこたる事なし、他のためには人ののそみにしたかひて、顕密の法門を談せられけれども、自行には一向称名の外、他事をましへず、長斎持戒にして、草庵をいつる事なし。

（『法然上人行状絵図』一六、『法伝全』七九頁）
とするように、舍利信仰や、持戒念仏という南都浄土教の系譜を引き、なにより顕密の法門を談ずというように、顕密の行法も否定してはいない。そして、臨終には「頭北面西にして、念仏相続し、禪定に入ることくいきたる給にけり」（『法然上人行状絵図』一六、八〇頁）とみえている。この行儀は、

是則最後臨終用心。召知識五人猶能可約事。若有別願好端坐者、可任意樂。唯如来既頭北面西入於涅槃。釈種軌儀良可仰之。我臥頭北面西。如鹿屈臥。左膝少緩。懸眼於本尊合掌取五色若結本尊印真言念仏三密不懈、是則決定往生相状。若住此威儀一切勿呵責。中間示社哥心有散乱歟。中略。我唱若念仏若本尊真言。細声可付誦令勸所思忘。入禪定願遂往生。
（『興教大師全集』一五八頁）

として、『一期大要秘密集』にある臨終行儀を、再現して往生しているのである。ここに明遍の立場が見えている。そして、それらの念仏観が、決して『往生要集』を逸脱するものでないことを、あらためて

指摘しておきたい。

第四章 蓮華谷聖について

最後に、蓮華谷聖について述べることにしよう。筆者の注目は、別所聖のあり方にある。日本では『往生要集』の登場以後、浄土教の広まりは、『往生要集』が中心となっている。その広まりは、貴族層にはじまり、徐々に社会の各階層に広まったのであるが、広報的な役割を担ったのは浄土聖にあつたことはいうまでもない。そこでの教化策は、『十楽和讃』等の和讃の流布や唱道僧の布教も効果的であつたが、二十五三昧講や迎講は、より効果的に広まりを促したことが想像される。二十五三昧講は、葬祭を通して集団で連体的な繋がりをもたらしたであろうし、迎講の演出は視覚的な効果をおよぼしながら浄土信仰へあこがれをもたせた。

浄土聖の布教は、「ソノ写セル絵像ヲカケテ、其ノ前ニシテ念仏ヲ唱へ講ヲ行フ事今ニ絶エズ」（『今昔物語集』一五、日本古典文学大系『今昔物語集』三、三四九頁）という念仏講のもと、名の知られない多数の浄土聖によって行われていた。そこには、融通念仏・諸行作善といった信仰形態にあり、同時に三愛の執着を持たずに正念に至り来迎往生を目指すという『往生要集』の価値観も、流布せられたであろう。

『往生要集』臨終行儀の広まりを見ていくと、僧はもちろん、貴族や武士など広くに浸透したことが知られる。しかし特筆すべきは非人

層への浸透であろう。永観は

若如来乞者。雖衣鉢不借。若見病人。必施救療。承德元年。造顯丈六弥陀仏像。安置薬王寺。是擬祇園精舎無常院風也。又於其処設温室。四十余年。

（『拾遺往生伝』下、日本思想大系『往生伝』、六二二頁）
として、乞食の者が来たとしても衣鉢といつても惜しむことなく、病人を見れば、救援したという。永観は丈六の阿弥陀仏像を造立し薬王寺に安置したが、薬王寺は救援の根拠地である。そこは祇園精舎の無常院に倣つたという。祇園精舎の無常院とは『往生要集』巻中の大文六「臨終行儀」にみえる。つまり永観は、『往生要集』の臨終行儀に倣つて、病者への救済を行つていたのである。

さらには、中世には無縁の病人を収容する救済施設である「無常堂」が存在した。弘長元（一二六一）年、鎌倉幕府は鎌倉の地を対象として、路辺に遺棄された病者を無常堂へ送る事を定めており、路辺病者を収容するのが無常堂であつた。このような救済施設である無常堂は、病を治して社会復帰を目指すとか、延命処置を行う施設でなく、病者における生の執着を断つことによつて、往生を目指す念仏を行わせるという終末施設であつたという^⑤。ここでの行儀の内容も、やはり『往生要集』「臨終行儀」に基づいているであろう。無常堂では、病者に対し、生における執着である三愛を断ち切れさせ、魔を消除して往生を目指すことが行われていた。このような感覚は、二十一世紀の現代人からは想像もつかない。しかし無常堂では、聖が善知識となつて行われていたのである。『往生要集』の臨終行儀は、無常堂を通

じて非人層にまで浸透していたわけである。勿論、無常堂における救済が、すべて『往生要集』臨終行儀になつたわけではなからう。しかし病者救済の手段として、『往生要集』の臨終行儀が一つの規範となつていたことは注目したい。『往生要集』は、社会全体に広範な広まりを見せていたのである。

鎌倉幕府の政策からみて、法然の登場にあつても、鎌倉時代の社会に広まる念仏は『往生要集』が中心であつたことがわかる。『往生要集』の念仏こそ中世浄土教の本質であつた。

先の指摘に見たように『往生要集』を流布させたのは浄土聖である。明遍を中心とする蓮華谷聖も『往生要集』を体現した存在であつた。

『一言芳談』には、

非人法師の身に学問無用といふことも分齊あるべき事也。器量あらむものは、如形往生要集の文字をよみ風情の事をもて、生死無常のくはしきありさま、念仏往生のたのもしき様など、時々はくり見るべき也。されば、僧都御房も念仏者の十楽おぼえざらんは、無下の事也など仰せられたる也。

（『一言芳談抄』上、日本古典文学大系『仮名法語集』、一九五頁。以下の引用は古典文学大系より）

として、明遍が「念仏者が浄土十楽を知らぬ事は無下」として、浄土十楽を聖の手本としたことが知られる。『往生要集』の社会への浸透は、特定の寺院の制約がなく、様々な立場に自在に対応出来る浄土聖が中心となつて広めたのであろう。

ところで、關恒明氏は明遍の弟子たちの姿勢を①無知になり名利を

厭う②仏の助けを頼み死を見つめ後世を願う、という態度にあることを指摘された。³⁶『一言芳談』には、

・又云、「或人たづね申云、「一向に後世のためと思ひてし候はん、学問いか候べき」。仰云、「始は後世のためと思へども後には皆名利になるなり」。

（『一言芳談抄』上、一九七頁）
・明遍僧都云。「無知にぞありたき」

（『一言芳談抄』下、二〇三頁）
として、明遍が聖のあり方として、無知にして名利を厭い、死を見つめ後世を願うという言葉が見えている。これらは、蓮華谷聖だけでなく、多くの別所聖にもあてはまるものであろう。

『今物語』の蓮華谷聖は、日常的に、極楽浄土を願いつつ、清貧にあり欲望を抑えて財物に執着しない、三愛の執着を断ちて臨終を期するという、まさに『往生要集』を体現した念仏生活に従事している。³⁷蓮華三昧院に住す明遍とその聖の集団は、極端なまでに『往生要集』の理念に忠実な生き方を目指したものであつた。そんな明遍は、一貫して物事の執着を拒否した。『一言芳談』には、

有云「高野の空阿弥陀仏の、御庵室のしつらひの、びんぎあしげにて、「すこしか様にしたらばよかりなむ」と、御たくみありける間、「さやうしつらひなさん」と、人申しければ、「いやいやあるべからず、是又厭離のたよりなり。よしと思ひて心とめては、無益なり」とおぼせられける」（『一言芳談抄』下、二〇三頁）

というように、住居である庵のしつらいを変える事は、すなわち執着の心を起こすということで明遍は拒否している。

浄土願生者が財物に執着しないという姿勢は、重源にもみえる。

『一言芳談』には、「俊乗房の云く後世をおもはんものは、糍汰瓶一も、もつまじき物とこそ心えて候へ」（『一言芳談抄』下、二〇一頁）として、往生を願う者は、糠味噌のつぼ一つ持つ執着があつてはいけないと、重源が語ったことが見えている。ここの典拠となるものは、『沙石集』にみえている。

小原ノ僧正、四十八日間、往生要集ノ談義セサセ給ケリ。法然房ノ上人、春乗房ノ上人ナムド聴衆ニテ、小原上人坐ニ列リテ、如法ニ菩提ノ為ノ談義ニテゾアリケル。四十八日終テ、人々退散シケルニ、法然房、春乗房両上人斗、ハシ近クキテ、法然房被レ申ケルハ、「此程ノ談義ノ所詮、イカゞ御心エ候」ト被レ問ケレバ、春乗坊被レ申ケルハ、「秦太瓶一ナリトモ、執心トゞマラム者、可レ捨事トコソ心エテ侍レ」ト申サル。僧正御簾ノ中ニテ聞給テ、「上人達、何事ヲ語給ゾ」ト被レ仰ケレバ、「春乗坊、カクコソ申候へ」ト、法然房被レ申ケレバ、御衣ノ袖ニ、御涙ヲハラ／＼トコボシテ、「此程ノ談義ニ、是ホドメヅラシキ事不レ承」トテ、隨喜シ給ケリ。（『沙石集』日本古典文学大系、一九三頁）

小原僧正こと願真が、『往生要集』の談義をした時、法然・重源が聴衆として参加していたが、四十八日が終わって、皆が退散したのち、法然が重源に「この談義（『往生要集』）の詮ずるところは何か？」と聞いたところ、重源は「秦太瓶一ナリトモ、執心トゞマラ」と語り、願真はその事を聞いて涙を流し、素晴らしい談義であつたことを喜んだというのである。ここで注目したいのは、談義そのものが『往生要

集』にあることである。そのような「執着を断つこと」の本質を『往生要集』から探れば、そこはやはり臨終行儀となるであろう。とすれば、願真、重源が求める無欲廉直な姿勢は、『往生要集』臨終行儀の「執着を断ちて往生する」立場に集約されている。聖のあるべき姿は『往生要集』の死生観にあつた。

そのような、執着を断ち無欲廉直な姿勢は重源の勸進にも必要であつた。中世では僧侶が世俗と強い結びつきを持つため、勸進事業がすすむ上で、奉臥物や勸進にまつわる利権を私物化することがあり得たという。³⁹ そうであれば、勸進組織そのものへの信頼からいえば、無欲廉直な浄土聖は、まさに適任といえよう。『発心集』「斎所権介成清の子高野に住む事」には、重源のもとで勸進事業に従事した高野聖が見え、

カシラオロシテ後、彼弟子ノ聖トモニ交リテ、三年バカリヤ有ケン。昼ハ瓦ヲハコビ、石ヲ持、材木ヲ引ク事、時ノ間モヤスマズ。夜ハ出家シタル日ヨリ、更ニ打フス事ナシ。夜モスカラ念仏ヲ唱ヘテ、西ニ向テ、居ナガラ夜ヲ明ス。大方露ノ間モイトマオシウスレバ、人ト物語ナドスル事モナシ。食物キル物ハアルニ随フ。更ニ身命ヲ惜ム事ナシ。只ネテモサメテモ、心ニハ西方ヲカケタリ。（『日仏全』一四七、二八一頁）

ここにみる聖の姿は、まさに名利を厭わず、世俗に執着せず、ひたすらに後世を願い、重源の勸進事業に従事する聖の姿がみえている。明遍と蓮華谷聖は、無欲廉直で、無知であり、後世を願うものであるが、勸進聖のあるべき姿をも体現した存在であつた。このことは、

明遍と重源の深い関係からも示唆されよう。そして、浄土聖がいただく理念は、まさに『往生要集』の死生観を手本としたものであった。

まとめ

明遍は、その出身が光明山寺にあることからわかるように、南都浄土教の系譜を引く僧であった。南都浄土教と『往生要集』との関係は、すでに指摘されるが、確かに南都浄土教は、随所に『往生要集』や二十五三昧の影響がみえている。明遍の念仏。また永観の『往生拾因』にしても、その本質は『往生要集』を土台としたものであった。

明遍を核とした蓮華谷聖は

蓮華谷

此非事吏は、明遍上人の下部法師より起真俗興、魔記上人を蓮華谷僧都と称し、住房ヲ蓮華三昧院と号す。又本院を直に蓮華谷とも呼諸院家日記此上人の時、遁世者八人あり。八葉の聖と号す。其末相分

て三十六道場となる。内には密法を受けて結縁し。外には念仏三昧を以て往生を欣ふ。真俗興、魔記此遁世者八人は少納言入道信西の郎党

なり。信西相果し後、其菩提を資んか為に高野山に登り。主家の末子按察君法名明遍に随ひ行ひ澄しけれども、財宝なければ善根を施すに便りを得ず。諸国の路次に戸を晒す無縁の霊骨を拾ひ、是を

高野の霊地に納め、菩提の資糧に擬す。其骨を運ける料に負口を造りて諸州に偏歴す室町日記（『続真言宗全書』三九、三一七頁）

として、蓮華谷聖は明遍の下部法師から起こったといい、明遍の父で

ある信西入道の郎党八人が信西滅後に遁世して聖となって八葉聖とされ、それらが分流して三十六の道場を作り盛んになったという。史料の史実的な価値には問題はあるが、蓮華三昧院を主君寺とし、その末葉に聖が属することは、明遍と聖のあり方を的確に示している。ここにも組織のあり方は、別所在の聖と諸国を遊行する回國聖と同じく、明遍と蓮華谷聖の關係に直接あてはまる。そのような蓮華谷聖の重層的なあり方を彷彿とさせるのは、叡尊・忍性にはじまる律僧であらう。細川涼一氏は、中世律宗においては、葬祭活動と勸進について、僧衆と斎戒衆という身分關係に基づく分業体制が存在したことを指摘された⁴¹。蓮華谷聖においても、凡下身分の回國聖と、蓮華三昧院止住の明遍には一つの組織体制があったと考えられる。

かつて五味文彦氏は、光明山寺の永観の行動について「鎌倉期の念仏僧・律僧の行動の源流」と位置づけられた⁴²。永観は、東大寺復興にみられる寺門經營への尽力や、迎講などの浄土教儀礼を積極的に取り入れた民衆教化。非人層への施行という活動が見えるが、永観と叡尊・忍性には多くの面で近似する側面がみえている。永観の系譜を引く光明山寺聖の明遍は、まさに双方の架橋といえる存在であり、明遍は叡尊・忍性の律僧に先駆けたモデルであったといえよう。このことは、元興寺極楽坊の納骨寺院化に高野聖の關係がみられるとの指摘からも重要であらう⁴³。五味氏は永観を

中世において境界領域にあった人々と言え、非人・法師原が思い浮かぶが、彼らが柿色の衣や墨染衣を着ていたことを考えると、永観の色彩感覚はもう既に「中世」を探りあてていた

ことになる。永観が乞食や施行に心がけたこともここで思い出されよう。

と指摘された。明遍は法然の『選択集』に違和感を感じたが、その夜に夢中で法然が四天王寺で病者に粥を施している姿に共感する。明遍が法然に期待するものは、選択思想でなく、施行という観点から興味を持った点に注目したい。明遍は、まさに中世の遁世僧のあるべき姿を体現した存在であり、中世にはじまる「高野聖の祖」として、ふさわしい人物であったのである。

〔注〕

- (1) 明遍研究の基本史料は、『明義進行集』や『法然上人行状絵図』をはじめとした法然伝の関連資料が中心となる。『長西録』にみえる明遍の著述は現存していない。明遍関係の史料は『大日本史料』五二、元仁元年六月十五日条にまとめられている。
- (2) 石田尚豊「重源の阿弥陀名号」（『重源・叡尊・忍性』、日本名僧論集五、吉川弘文館、一九八三年、初出一九六一年）
- (3) 明遍研究について、本稿で参照したものを挙げる。
 - ・ 名畑應順「明遍僧都の研究」（『仏教研究』一一三、一九二〇年）
 - ・ 若井富蔵「空阿弥陀仏と安部の文殊像」（『史迹と美術』一〇―一二〇、一九四〇年）
 - ・ 岡直巳「遍照光院阿弥陀如来像に就いて」（『密教研究』七七、一九四一年）
 - ・ 大谷旭雄「散心問答と明遍―元祖の称名「摂散性」との対比―」（『法然浄土教とその周辺』、乾、山喜房仏書林、二〇〇七年、初出一九六一年）
 - ・ 伊藤唯真「明遍の行実と伝記」（『聖仏教史の研究』上、伊藤唯真著作集Ⅰ、法蔵館、一九九五年、初出一九六四年）

- ・ 濱田隆「蓮華三昧院伝来阿弥陀三尊像と明遍をめぐる浄土教」（『仏教芸術』五七、一九六五年）
- ・ 五来重「増補高野聖」（角川選書七九、一九七五年）
- ・ 根立研介「快慶作八葉蓮華寺阿弥陀如来像の納入品について」（『MUSEUM』四四二号、一九八八年）
- ・ 木村真美子「少納言入道信西の一族―僧籍の子息たち―」（『史論』四五、一九九二年）
- ・ 青木淳「空阿弥陀仏明遍の研究―特に仏師快慶との関係をめぐって―」（『印度学仏教学研究』四〇―二、一九九二年）
- ・ 青木淳「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅱ）―『明義進行集』の記事よりみた信仰者の血族的結末についての一考察―」（『印度学仏教学研究』四一―二、一九九三年）
- ・ 青木淳「空阿弥陀仏明遍の研究（Ⅲ）―中世高野山における結果とその背景―」（『印度学仏教学研究』四二―二、一九九四年）
- ・ 關恒明「明遍についての一考察」（『大正大学大学院研究論集』一八、一九九四年）
- ・ 青木淳「遣迎院阿弥陀如来像像内納入品資料」（『日文研叢書』一九、一九九九年）
- ・ 大西磨希子「西方浄土変の研究」第二部第一章「蓮華三昧院阿弥陀三尊像の研究―主題の検討を中心に―」（中央公論美術出版、二〇〇七年、初出一九九七年）
- ・ 那須一雄「蓮華谷明遍の浄土教思想」（『印度学仏教学研究』五六―一、二〇〇七年）
- ・ 西村慶哉「明遍教学の研究」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三五、二〇一三年）
- ・ 高間由香里「往生の理念」第一章「三論・真言系の絵画」第一節「蓮華三昧院所蔵阿弥陀三尊像について」（溪水社、二〇一四年）
- (4) ただし、大谷氏の考察では、明遍の浄土教に聖道門的立場がある事は認めている。那須、西村氏のように、明遍の念仏を完全に法然と一致

すると捉えるのは、疑問を感じる。

- (5) 散心念仏については、鈴木佐内『「方丈記」における散心念仏』（『和洋国文研究』三三、一九九八年）を参考とした。
- (6) 注(3) 大谷一九六一年
- (7) 拙稿「智覚禅師延寿の上品上生往生」（『浄土宗学研究』三七、二〇〇一年）、「法然と永明延寿」（『福原隆善先生古希記念論集』『佛法僧論集』二、山喜房佛書林、二〇一三年）、「日本における永明延寿の伝承」（『浄土宗総合研究所』現代社会と法然浄土教』山喜房佛書林、二〇一三年）
- (8) 『発心集』には散心念仏について、以下の記述もある。
大乘善根ノ境、快樂不退ノ国ニ生レン事ハ、心ヲ発シテ励スハ、サスガニ遂カタクコソ侍ラメ。シカルヲ今ノ世ノ習ヒ、ワヅカニ散心念仏ハカリヲ行トシテ難知臨終正念ヲ期シ、カタヘノ往生人ノ宿善内徳ヲシラス。輒ク我分ニ思ヘリ。是ハイト愚ナル事ニコソ打思ニハ、五逆ノ罪人、一念ノ称名ナヲ引接ニ預ル。ナドカ望ラカケザラン事トコソハオホユレ。
（『日仏全』一四七、二七八頁）
五逆罪人の一念の称名と散心念仏は、ほぼ同義であり、「罪悪生死の凡夫が称名念仏により往生する」善導の念仏と同じである。
- (9) 拙稿「法然と明遍の念仏」（『印度学仏教学研究』六四―一、二〇一五年）
- (10) 注(3) 大西二〇〇七年
- (11) 松永有見「高野山の二十五三昧式に就いて」（『密教研究』三一、一九二八年）。他に和田昭夫「高野山の二十五三昧式」（『仏教文学研究』一一、一九七二年）
- (12) 貞暁については、和田秀乗「貞暁略伝」（『続真言宗全書会報』一〇、一九八三年）、大和典子「鎌倉法院貞暁考」（『政治経済史学』四四四、二〇〇三年）を参照。
- (13) 西口順子『女の力―古代の女性と仏教』第二章「骨のゆくえ」（『平凡社選書』一一〇、一九八七年）
- (14) 二十五三昧については、伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』第二篇第三章「二十五三昧」（『平楽寺書店、一九七四年）、小原仁『文人貴族の系譜』（吉川弘文館、一九八七年）、八木昊恵『恵心教学史の総合的研究』第三篇「恵心を繞る諸種講会について―国内における恵心教学の社会性―」第二章「二十五三昧」（『永田文昌堂、一九九六年』）
- (15) 注(11) 松永一九二八年
- (16) 貞暁は「座観逝」として、座観により往生したと伝える（日野西眞定編『新校高野春秋編年輯録 増補第二版』岩田書店、一九九八年、一四八頁）。
- (17) 本稿では三木紀人『今物語全訳注』（講談社学術文庫、一九九八年）を活用した。
- (18) 『般舟讃』は法然未見であり、明遍の弟子静遍が仁和寺の宝蔵で建保六（一二一八）年に発見した。（『続選釈文義要鈔』仏教古典叢書、五頁）法然門下には、はやく流布したようで、承久二（一二二〇）年の隆寛撰述の『極楽浄土宗義』にはすでに引用されている。
なお静遍は明遍の弟子で、著作である『続選釈文義要抄』には、法然の思想から逸脱して覚鑊的な真言念仏の要素が強い念仏にあることが指摘される。（石田充之『法然上人門下の浄土教学の研究』下、大東出版社、一九七九年）藤原猶雪氏は『続選釈文義要鈔』は本邦初の般舟讃の注釈書とされる。（同著『日本仏教史研究』「史料としての続選釈文義要鈔」一の丸出版、一九七四年）静遍については、拙稿「静遍の宗教活動について」（『印度学仏教学研究』五七―二、二〇〇九年）を参照していただきたい。
- (19) 稻垣泰一「醍醐寺所蔵『念仏得益驗記』（醍醐寺文化財研究所『研究紀要』一三、一九九三年）
- (20) 臨終行儀については、鈴木成元「臨終行儀について」（『浄土学』二七、一九六〇年）、伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』第二篇「浄土教儀礼の諸相」第五章「臨終行儀」、神居文彰・田宮仁・長谷川匡俊・藤腹明子共著『臨終行儀―日本のタミナル・ケアの原点』（『溪水社、一九九三年）、齊藤雅恵『密教における臨終行儀の展開』（『ノンブル、

二〇〇八年)

- (21) 小田晋『狂気の構造』「死と往生の現象学」(青土社、一九七九年、初出一九七八年)、長嶋正久「中世説話における執着の形―『発心集』を中心に―」(『研究紀要』一〇、一九九七年)、同「中世説話における往生の形―『発心集』を中心に―」(『研究紀要』一一、一九九八年)

- (22) 福原隆善「阿弥陀仏の別徳について」(『浄土宗学研究』二〇、一九九二年)『逆修説法』には、源信の『阿弥陀仏白毫観』が引用されるが、その意図はどこまでも白毫一相の持つ功德性を強調するためであり、白毫相の観想とは一線を画することを指摘される。

- (23) 覚鑑の『一期大要秘密集』は『往生要集』と二十五三昧の影響が著しいことが新村拓氏が指摘されている。(新村拓「死と病と看護の社会史」第三章第二章「尊厳ある死のための看護」法政大学出版局、一九八九年)

- (24) 大谷旭雄「実範『病中修行記』について―その構成と念仏思想―」(『法然浄土教とその周縁』乾、山喜房佛書林、二〇〇七年、初出一九六六年)

- (25) なお、覚鑑と実範には、学術的な交渉があったことが、櫛田良洪氏に明らかにされている。『覚鑑の研究』(山喜房佛書林、一九七五年)第三章「覚鑑と実範の交渉について」。覚鑑の『一期大要秘密集』には、『病中修行記』の引用があり、構成も近似している。但し、弥陀思想については、実範・覚鑑に相違点が存在することを櫛田氏は指摘されている。

- (26) 中世浄土宗においても、不動明王は「往生を助けるホトケ」という性格があたえられ、浄華院の泣き不動尊像は厚い信仰を集めていたという。(『清浄華院―その歴史と遺宝―』清浄華院、二〇一一年)

- (27) 『今物語』の説話は、念仏の密教的効験として、高野聖に伝承されたのであろう。なお、日蓮の『立正安国論』には、「或専利剣即是之文唱西土教主之名」(『浄全』八、八三四頁)というように、『般若讃』の「利剣即是」の文が、当時の専修念仏者にとって、重要であった

指摘がみえる。(三木『今物語註釈』の指摘二四一頁)日蓮の指摘ということは、鎌倉方面の専修念仏教団では、「利剣名号」の文が重視されていたと考えられる。

- (28) 『続浄全』一五巻、三一二頁

- (29) 法然の臨終観については、藤堂恭俊「阿弥陀仏の来迎と臨終正念―来迎図と法然浄土教思想」(『法然上人研究』二、山喜房佛書林、一九九六年、初出一九八九年)、善裕昭「法然上人臨終行儀を読んで」(『法然上人研究』三、一九九四年)を参照。なお、法然の臨終観は『称讃浄土経』の「慈悲加祐」に基づいているが、三部経釈では、同文を引いても、いまだ他力来迎に基づく臨終観にない。(『法然上人のお言葉―元祖大師御法語―』解釈上の問題、伊藤茂樹担当、『八百年遠忌記念法然上人研究論文集』知恩院浄土宗学研究所、二〇一一年)

- (30) 前掲藤堂論文の指摘にあるよう、法然の臨終正念観は、『逆修説法』に、「此為臨終正念来迎云義静慮院静照法橋釈也」(『昭法全』二三四頁)として、静照の『阿弥陀如来四十八願釈』の説であると示されている。平安期の浄土教は、静照の説を採らず、『往生要集』の「臨終正念来迎往生」に基づく臨終観が一般に流布した。平安浄土教の臨終観は、『往生要集』の流布から浸透したといえる。

- (31) 注(23)新村一九八九年

- (32) 二十五三昧と葬祭の関係は、圭室諦成『葬式仏教』(大法輪閣、一九六三年)、勝田至「日本中世の墓と葬送」第一部第二章「文献から見た中世の共同墓地」(吉川弘文館、二〇〇六年、初出一九九三年)

- (33) 迎講については、伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』第二篇「浄土教儀礼の諸相」第四章「迎講」、大串純夫「来迎芸術」(法蔵館、一九八三年)、八木昊恵「恵心教学史の総合的研究」第三篇「恵心を繞る諸種講会について―国内における恵心教学の社会性―」第三章「迎講」、『極楽へのいざない―練り供養をめぐる美術』(龍谷大学龍谷ミュージアム、二〇一三年)

- (34) 鎌倉幕府「追加法」三九七條

一 可_レ禁_レ制棄_二病者、孤兒等、死屍等於路辺_一事

病者、孤兒等、令_レ棄_二路頭_一之時、隨_二見合_一殊可_レ加_二禁制_一、若又偷有_二令_二棄置_一事_一者、為_二保々奉行人之沙汰_一、可_レ令_レ送_二無常堂_一、至_二死屍并牛馬骨肉_一者、可_レ令_レ取_二棄之_一、以此等之趣、可_レ被_レ仰_二保奉行人等_一也

以前條々、固守_二此旨_一、自_二來三月廿日_一、可_レ加_二禁制_一也 若有違犯之輩_一者、可_レ被_レ行_二罪科_一、又奉行人無沙汰不_レ注申_二者_一、同可_レ被_レ処_二其科_一之状如_レ件

弘長元年二月廿日

武藏守平朝臣 判
相模守平朝臣 判

- (35) 無常堂については、藤原良章「中世前期の病者と救済―非人に関する一試論―」（『列島の文化史』三、日本エディタースクール出版部、一九八六年）、注(23)新村一九八九年

- (36) 注(3)關一九九四年

- (37) 聖が『往生要集』の理念に忠実であるという指摘は、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九七六年）、注(35)藤原一九八六年

- (38) 勸進については、中ノ堂一信『中世勸進の研究―その形成と展開―』（法蔵館、二〇一二年）参照。他に重源の勸進については、新井孝重「大仏再建期東大寺経済の構造―重源上人の経済外的活動との関連で―」（『鎌倉時代の政治と経済』鎌倉遺文研究Ⅰ、東京堂出版、一九九九年）、苅米一志「俊乗房重源による大勸進の民衆的基盤―諸国別所と所領の経営を素材として―」（『日本史学集録』二一、一九九六年）、大山喬平『日本中世のムラと神々』第一章五節「俊乗房重源の宗教的経済活動」（岩波書店、二〇一二年、初出一九九九年）

- (39) 平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）「中世仏教の成立と展開」、『発心集』『禅林寺永観ノ事』には、永観が

其時年来ノ弟子、ツカハレシ人ナムド、我モ我モトアラソヒテ、東大寺ノ莊園ヲ望ニケレドモ、一所モ人ノカヘリミニモセズシテ、

皆、寺ノ修理の用途ニ寄セラレタリケル。〔中略〕深く罪ヲ恐ケル故ニ、年来、寺ノ事ヲコナヒケレド、寺物ヲ露バカリモ自用ノ事ナクテヤミニケリ（『日仏全』一四七、一七九頁）

東大寺別当として、寺の物を自用せず、弟子にも莊園をあたえず、東大寺の修理に努めた姿が記されている。寺物を私物化せず清貧にして別当として東大寺の復興事業に従事した永観の姿は、『発心集』でも称讃されるよう、勸進についてのあるべき姿を示している。

- (40) 大谷旭雄「南都における『往生要集』の受容と展開―珍海『安養知足相对抄』を中心に―」（『法然浄土教とその周縁』乾、山喜房佛書林、二〇〇七年、初出一九八七年）、拙稿「法然と東大寺勸進―数量念仏を中心として―」（『八百年遠忌記念法然上人研究論文集』知恩院浄土宗学研究所、二〇一一年）

- (41) 細川涼一『中世の律宗寺院と民衆』（吉川弘文館、一九八七年）第一章「唐招提寺の律僧と斎戒衆―勸進・葬祭組織の成立―」（初出一九八〇年）、第二章「大和竹林寺・般若寺・喜光寺の復興」（初出一九八一年）

- (42) 五味文彦『院政期社会の研究』第一部第三章「永観と「中世」」（山川出版社、一九八四年、初出一九八三年）

- (43) 永観については、大谷旭雄『永観』（浄土仏教の思想七、講談社、一九九三年）、中尾堯「中世の勸進聖と舍利信仰」（吉川弘文館、二〇〇一年）、田中文英「永観の宗教活動について―その歴史的位置について―」（上田正昭編『古代の日本と渡来文化』学生社、一九九七年）、同著『院政とその時代―王権・武士・寺院』第七章「永観と東大寺領莊園」（佛教大学鷹陵文化叢書八、思文閣出版、二〇〇三年）参照
- (44) 伊藤久嗣「南都極楽坊をめぐる信仰の一背景」（『竹田聰洲博士還暦記念日本宗教の歴史と民俗』隆文館、一九七六年）
- (45) 注(42)五味一九八四年

（いとう しげき 非常勤講師）

二〇一五年十一月十六日受理